

Considerações a respeito de uma leitura ecológica dos relatos da Criação

Considerations regarding an ecological reading of the Creation narratives

Por Willian Kaizer de Oliveira

Mestrando em Teologia (EST)

Bolsista CNPq

Resumo:

Esta reflexão se propõe a tecer algumas considerações a respeito da busca de uma hermenêutica que abarque a questão ecológica na leitura bíblica atual. Levando em conta que o tema da ecologia é marcante nos debates atuais, a teologia cristã teve que responder por sua contribuição para as causas da crise da relação ser humano-natureza, por um lado, e, ao mesmo tempo, repensar seus dogmas dentro da perspectiva da crise ecológica. Na leitura bíblica, seja “popular”, seja acadêmica, há a discussão sobre como encontrar e resgatar características da fé bíblica que ressaltam uma relação mais harmoniosa entre as criaturas humanas e a criação como um todo.

Palavras-chave:

Teologia. Ecologia. Leitura bíblica. Criação. Cosmovisão bíblica.

Abstract:

This reflection suggests some considerations about the search for a hermeneutics that considers the ecological issue in the Biblical reading today. Considering that the theme of ecology is remarkable in the current debates, the Christian theology had to answer for its contribution to the causes of the human crisis of relation with nature, and also reconsider its dogmas from the perspective of ecological crisis. In reading the Bible, whether “popular” or academic, there is debate about how to find and ransom the characteristics of biblical faith that show out a more harmonious relationship between human beings and creation as a whole.

Keywords:

Theology. Ecology. Bible reading. Creation. Biblical worldview.

Introdução: o debate ecológico

Não é muito difícil constatar que o tema da ecologia é o assunto que mais suscita debates nos dias de hoje, e perpassa as discussões de praticamente todas as áreas de conhecimento. A preocupação com a destruição ambiental e a consequente ameaça às diversas formas de vida no planeta Terra, principalmente do ser humano, tem sido motivo de inúmeros encontros para se discutir o futuro da Terra, vão desde o Fórum Econômico de Davos, Suíça, até os Fóruns Sociais Mundiais, passando por encontros de líderes mundiais para se discutir especificamente o tema, como foi a

Conferência Climática de Copenhagen, Dinamarca, em dezembro de 2009, na sequência das conferências do Rio de Janeiro, 1992, e do Rio+10 em Joanesburgo, África do Sul, 2002. Na esteira dessa discussão ambiental, tem sido gastas páginas e mais páginas, em diversos idiomas e áreas do conhecimento, para se discutir as causas e as consequências da destruição ambiental. O tema ecologia também gera questionamentos e debates no dia a dia das pessoas e no cotidiano das comunidades. Isso é ainda mais ressaltado pelo marketing ecológico presente nos diversos setores de consumo atuais.

Não muito distante desta realidade, a fé cristã e a vida comunitária são influenciadas por esse debate. Poderíamos ainda dizer que o tema da ecologia suscita releituras da própria fé cristã, consequentemente da fé bíblica. No âmbito acadêmico e intelectual da teologia, a discussão ambiental se faz presente desde as décadas de 1960 e 1970. Nesse período, já se iniciavam ensaios teológicos a respeito do assunto da destruição ambiental por teólogos, muito em função do relatório a respeito dos limites do crescimento (*The limits of growth*), influenciado pelo Clube de Roma, 1968.

Sem entrar na perspectiva do levantamento histórico sobre o assunto, a proposta deste artigo é de desenvolver uma reflexão a respeito de um tema que recentemente tem-se ligado com mais ímpeto à Teologia da América Latina. A reflexão ecológica surge com muita força no âmbito latino-americano após o encontro da Eco-92 ou Rio-92, organizada no Rio de Janeiro em 1992 pela Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento.¹

Neste período, início e meados da década de 1990, há um significativo e crescente número de bibliografia teológica sobre temas relativos à preocupação ecológica. Evidentemente não pretendendo esgotar o assunto, ao longo deste trabalho, nos baseamos na resposta dada pela teologia da criação à críticas de antropocentrismo da tradição judaico-cristã.² Para dar tal resposta, a

teologia teve que re-elaborar conceitos bíblicos. Para tanto, a interpretação bíblica precisou e precisa ressignificar seus pressupostos hermenêuticos. Foi nesta direção que nossa pesquisa se deteve: em precisar alguns desses referenciais, tanto da teologia (ou teologias) como também da hermenêutica bíblica, tendo como norte as reflexões de S. Croatto e de Ronald Simkins, especificamente dos relatos da criação.

Portanto, na primeira parte, trabalharemos com um teólogo da área da hermenêutica latino-americana que se debruçou sobre os textos bíblicos que falam da criação e que oferece um referencial teórico importante para a hermenêutica latino-americana, a saber, Severino Croatto. Num segundo momento, fazemos referência à reflexão de Ronald Simkins sobre o papel do natural no mundo da religião e da cultura do Antigo Israel. Por apresentar um trabalho que relaciona teologia e ciências da religião no estudo do Antigo Oriente Próximo e Antigo Israel, R. Simkins dá uma contribuição nova para se analisar a natureza e, por conseguinte, a ecologia do mundo bíblico do Antigo Testamento. Na sequência, a partir destes referenciais, buscaremos tecer algumas considerações sobre uma leitura ecológica da Criação, analisando mais de perto os relatos bíblicos da criação.

Hermenêutica da liberdade e criação

Pensando numa leitura ecológica da Bíblia numa perspectiva latino-americana, tomamos como base algumas obras e reflexões de Severino Croatto. Com relação ao Antigo Testamento, a leitura da Teologia da Libertação se deu, em grande medida, na valorização da tradição do Êxodo e na ação salvífica de Deus na história do povo escolhido. Neste sentido, S. Croatto faz a leitura a respeito do Êxodo a partir do pressuposto da busca e na afirmação do ser humano moderno por liberdade ou libertação. A partir do século XX, tem-se tomado consciência dos valores pessoais em reação a um emaranhado de mecanismos de opressão,

cristã da transcendência e superioridade da humanidade em relação à natureza. Alia-se a concepção de progresso com domínio da natureza. WHITE JR. apud SIMKINS, Ronald A. *Criador e criação: a natureza na mundividência do Antigo Israel*. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 14.

¹ Conferência das Nações Unidas Sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento. Agenda 21. Rio de Janeiro: ONU, 1992. Disponível em: <<http://www.cmqv.org/website/artigo.asp?cod=1461&idi=1&id=7028>>. Acesso em: 05 dez. 2009.

² As raízes da crise ambiental são entendidas por alguns ecologistas como provenientes de algumas concepções da religião cristã. É a reflexão que faz Lynn White Jr. Faz (*As raízes históricas de nossa crise ecológica*), publicado na revista *Science* em 1967. Neste texto, White afirma que a tecnologia ocidental foi influenciada diretamente por tecnologias orientais. As revoluções industriais do século XVIII, a revolução científica do século XVII e as aplicações da água e do vento nos séculos XI e XII é que deram a essa tecnologia uma superioridade e um caráter ocidental. No processo de modernização, o ser humano começa a se considerar patrão da natureza (ciências naturais). Este pensamento é influência direta da religião judaico-cristã com as suas concepções monoteísta e antropocêntrica de mundo, evocadas a partir da fé e ética

tecidos ao longo dos séculos, em nome da religião e de uma “falsa” cultura que impôs pautas opressoras de comportamento e de organização social.³ Portanto, suscita-se a pergunta hermenêutica se essa busca por liberdade e por libertação na humanidade atual não representa um momento propício para a ação do/a cristão/ã, e também para uma releitura da Bíblia como enunciativa e anunciadora de uma mensagem de libertação. A busca por liberdade é uma busca por sentido, anunciada e enunciada pela Escritura Sagrada a partir do transcurso histórico do povo de Israel e da sua relação com Deus, e a significação dada a esta relação por meio dos textos bíblicos.⁴

A busca do “sentido” como princípio hermenêutico

S. Croatto entende que a hermenêutica é “a ciência da compreensão do sentido, que o homem [*sic!*] traz para a sua vida prática, interpretando a mesma através da palavra, de um texto ou de outras práticas”.⁵ Mais do que estudar o texto bíblico do ponto de vista de sua causa e de seu contexto, interessa estudar a compreensão, pois um acontecimento e o seu relato não se esgotam por si e em si mesmo. Pelo contrário, são capazes de gerar outros eventos a partir da compreensão do relato do acontecimento, pois “o acontecimento é anterior à palavra, esta o interpreta e explicita a sua reserva de sentido”.⁶

Desta maneira, o ato de interpretar se constitui concomitantemente como ato de acumular sentido. Enquanto a exegese tradicional persegue o que há

por trás (autor, tradições, figuras literárias anteriores), a hermenêutica busca a soma da compreensão do sentido que está adiante do texto. Isto significa que o mundo do texto e o mundo do leitor são dois pólos que não se separam, pois o texto só tem sentido se lido, e para lê-lo é preciso fazer um exercício de interpretação.⁷ O entrecruzamento entre o mundo do texto e o mundo do leitor é a tese central de Paul Ricoeur, a quem S. Croatto busca fundamentação conceitual. Em síntese, a hermenêutica bíblica balizada nos referenciais filosóficos de P. Ricoeur se dirige aos seguintes princípios:

Primeiro, para o pólo do texto da Escritura, entorno das quatro categorias textuais de instância de discurso, de obra e de gêneros literários, de escrita e de mundo do texto. Depois, para o pólo da interpretação escriturística, com a ajuda dos três segmentos do arco hermenêutico, a pré-compreensão, a dialética explicação/compreensão, o ato da leitura e a apropriação.⁸

Explicitado dessa forma, a hermenêutica bíblica elaborada por S. Croatto entende que toda interpretação das Escrituras é um processo de apropriação do sentido que o texto suscita ao ser lido. E suscita muitos sentidos, pois há um excesso de sentido em toda práxis humana, que se concentra a partir do conjunto de valores e arquétipos que sustentam o modo de ser de um grupo. Portanto, a partir da variedade de sentidos suscitados da práxis humana na interpretação do texto bíblico, entende-se que a apropriação do sentido gera conflitos, já que as práticas sociais são diversas e cada qual tenta se apropriar do sentido do acontecimento-sentido (a palavra expressa no

³ Acrescenta-se ainda que “todos nós conhecemos a gama de ‘paternalismos’ (por exemplo na origem familiar ou estatal), ‘maternalismos’ (caso típico: o da Igreja-estrutura como mãe protetora), colonialismos dos países velhos sobre os novos, dos mais ricos sobre os mais pobres, ou várias formas de opressão social (brancos contra negros, patrões contra operários, poderosos contra desamparados pelo direito, classes privilegiadas contra as mais humildes, gente de poder contra gente simples etc.)” CROATTO, José Severino. *Êxodo: uma hermenêutica da liberdade*. São Paulo: Paulinas, 1981. p. 19.

⁴ CROATTO, 1981, p. 21ss. “Portanto, tantas vezes quanto lermos uma narrativa de libertação do povo de Israel, somos advertidos sobre um chamado existente em *nós mesmos* e somos provocados a uma busca de “sentido” do que Deus fez e, por isso, disse como Palavra” (p. 17).

⁵ CROATTO, 1981, p. 11.

⁶ CROATTO, 1981, p. 13.

⁷ Ao considerar esta noção, não se exclui o trabalho da exegese tradicional. Para Ricoeur, num primeiro momento, é preciso haver um distanciamento do texto bíblico, pois há certa distância entre o texto e o seu autor, já que uma vez produzido o texto adquire certa autonomia em relação ao seu autor; inicia-se um processo de carreira de sentido do texto. E, por outro lado, é necessário um distanciamento entre o texto e os sucessivos leitores, pois é importante respeitar o mundo do texto e a sua alteridade. Neste sentido, as exegeses histórica e literária são necessárias à interpretação bíblica. RICOEUR, Paul. *A hermenêutica bíblica*. São Paulo: Loyola, 2006. p. 30ss.

⁸ RICOEUR, 2006, p. 25.

texto bíblico) a partir de seu “mundo”.⁹ Não que isso seja um problema, pois para P. Ricoeur a hermenêutica bíblica é um

Caso único em que todos os discursos parciais são referidos a um Nome, que é o ponto de interseção e o indício de incompletude de nossos discursos parciais sobre Deus e porque esse Nome tornou-se solidário de “acontecimento-sentido” pregado como ressurreição.¹⁰

Portanto, a hermenêutica não pode pretender nos falar uma coisa única a respeito do texto a não ser que ao falar uma única coisa esta venha do mundo do texto dirigida a nós, como a coisa do texto.¹¹

A mundividência bíblica a partir dos relatos criacionais

Ao propor esta reflexão, buscamos algumas considerações que levem à formulação de princípios hermenêuticos para uma leitura ecológica da Bíblia. Nesta direção, S. Croatto considera que o ser humano, em todos os tempos, olhou para o mundo/universo de forma transcendente. Muito em função disso tendeu a divinizar figuras celestes. Mesmo que a ciência moderna tenha “desnublada” estas ideias da mente humana e ainda tenha afastado o ser humano do assombro das forças cósmicas, entronizado por ela como dominador do mundo, ainda não satisfaz a sede humana por conhecer o cosmos. Justifica-se a importância de se buscar uma releitura dos textos de Gênesis a partir da noção de que em

Última instância há um mistério que o [ser humano] assombra (acho que de uma maneira mais profunda, mesmo “secular”) para encontrar sentido no mundo. De uma maneira diferente e original, o ser

humano contemporâneo está vinculado ao cosmo.¹²

Adentrando na reflexão a respeito de apontamentos de uma leitura ecológica dos relatos da criação, entende-se que o povo hebreu não entendia o mundo diferente da cosmovisão mítica do contexto oriental. A cosmovisão bíblica emerge da religiosidade e da sabedoria tradicional dos povos do oriente antigo.¹³

Neste sentido, Ronald Simkins traz uma importante contribuição. Ao estudar relatos de criação dos principais povos vizinhos a Israel, constata que ambos os relatos bíblicos da criação trazem traços da religiosidade oriental. Embora não seja nossa intenção fazer um estudo longo a respeito deste assunto, podemos apresentar algumas considerações que R. Simkins levanta. E, para isso, parte do pressuposto de que é preciso criar um modelo alternativo de interpretação bíblica que abarque as questões relativas da relação do ser humano com a natureza – ecologia, já que a interpretação bíblica tradicional não leva em consideração este aspecto, portanto não apresenta condições para se ter uma ideia de como o povo de Israel se relacionava com o mundo natural ao seu redor. Para pensar esta tarefa, R. Simkins reconceitualiza o termo cosmovisão como “mundividência”.¹⁴ Similar ao conceito *cosmovisão*, mundividência representa, em termos conceituais e abstratos, a comparação do modelo de relações humano-ambientais da atualidade como representação para se entender o povo de Israel.

Nesta direção, este modelo ecológico atual tem duas premissas: a) os seres humanos são os principais agentes de mudança no mundo natural, (mantêm uma relação *sui generis*), é resultado da observação de que a crise ambiental surge da capacidade humana de explorar os recursos naturais para além de sua capacidade; b) os seres humanos “empenham-se constantemente em captar os fenômenos naturais, convertê-los em objetos

⁹ CROATTO, 1981, p. 15.

¹⁰ ROCOEUR, 2006, p. 26.

¹¹ Com isso, entende-se que a interpretação bíblica implica no “reconhecimento de que um texto não se esgota no sentido de suas palavras e de suas estruturas, mas tem o poder de fazer surgir uma realidade que ultrapassa a sua textualidade”. PELLETIER, Anne-Marie. *Bíblia e hermenêutica hoje*. São Paulo: Loyola, 2006. p. 73.

¹² CROATTO, José Severino. *El Hombre en el mundo – Creación e desígnio: estudio de Génesis 1:1-2:3*. Buenos Aires: La Aurora, 1974. p. 11. Tradução nossa.

¹³ CROATTO, 1974, p. 12ss.

¹⁴ SIMKINS, 2004, p. 30ss.

culturais e interpretá-los com idéias culturais”.¹⁵ Em síntese, este modelo é composto por três componentes principais: a tecnologia, o sistema social (os meios pelos quais os humanos se organizam e produzem energia e bens) e a mundividência, que abrange a dinâmica das escolhas humanas (“representa o funcionamento mental que dirige as ações humanas”).¹⁶ As duas primeiras características seguem padrões determinados – poderíamos dizer *paradigma*. Estes, por sua vez, são influenciados por um conjunto de preferências valorativas que definem a razão de agir, pelos desejos pessoais envolvidos e pelas finalidades definidas pelas ações humanas. Desta maneira, a ideia de mundividência pressupõe, de forma abstrata e racional, como fundamental a todas as visões de mundo a distinção entre “aquele que percebe o meio ambiente” (*Mesmo*) e “o ambiente em si” (*Outro*).¹⁷ O termo *Mesmo*, na cultura israelita em específico, designaria de maneira coletiva as formas e as representações culturais pelas quais se percebe o meio ambiente. Já o termo *Outro* é em todas as culturas o meio ambiente.

Ao apresentar estes termos separadamente, tem-se em mente exclusivamente a função metodológica de análise da mundividência do antigo Israel. Com isso, ressalta-se que tanto o ser humano, cultural e socialmente organizado, quanto o mundo natural são agentes de/em uma mesma realidade. E como tal, a partir da interpretação bíblica e da percepção da cosmovisão do Antigo Israel, é possível se construir uma hermenêutica capaz de reconhecer as representações culturais e os sentidos do texto bíblico que apontam para a relação ser humano e meio ambiente.

Ao apresentarmos este modelo de apreciação e análise da cosmovisão/mundividência do antigo Israel ao lado da interpretação bíblica de S. Croatto, a intenção é aproximar do entendimento do povo bíblico a respeito de sua relação com a natureza¹⁸ e,

por conseguinte, a apropriação de um “sentido” correspondente e, ao mesmo tempo, alternativo ao da atual relação ser humano-natureza. Os relatos da criação privilegiam esta aproximação. E ainda, na comparação com os relatos/mitos cosmogônicos dos povos vizinhos ao antigo Israel, tem-se a oportunidade de uma apropriação de sentido holística da ecologia bíblica.¹⁹ Justamente este é o exercício que propomos fazer nos próximos parágrafos.

Os relatos da Criação

A pesquisa bíblica tem datado os textos da criação, de Gn 1 em especial, como sendo da época do exílio babilônico. Parte do povo de Israel, a elite, foi extraditada pelo exército babilônico de Nabucodonosor nos anos de 597 e 586 a.C. Essa gente, assentada às margens dos rios da Babilônia (Sl 137,1), precisava reorganizar a sua fé em uma realidade totalmente nova. Em meio a essas pessoas além da elite política, como a família e a corte real e grandes comerciantes, também estavam sacerdotes e cantores do templo de Jerusalém. Deportados de sua terra natal, estavam agora em contato com uma cultura diferente; precisavam entender o que havia acontecido e o que fariam de agora em diante.²⁰ Nesse encontro e, ao mesmo tempo, confrontado com a cultura e a religião babilônica marcada pelo culto aos astros, representante do panteão

em que intervêm os *deuses*; sua finalidade é interpretar uma realidade presente”. CROATTO, José Severino. *El hombre en el mundo*. v. II: Crear y amar en libertad: estudio de Génesis 2:4-3:24. Buenos Aires: La Aurora, 1974-1986. p. 24.

¹⁹ Em diálogo com o trabalho de Simkins, consideramos que “os mitos da criação são o veículo pelo qual as diversas partes da realidade – a situação da humanidade, as estruturas da sociedade e da natureza e as relações entre humanidade e mundo natural – integram-se no todo. De modo particular, os mitos da criação proclamam uma realidade central absoluta (isto é, independente), como os deuses ou alguma outra força primordial, e descrevem sua relação com todas as outras realidades relacionadas (isto é, dependentes). Em torno desta realidade central os mitos da criação constroem a estrutura básica de todos os valores culturais”. SIMKINS, 2005, p. 69. Por meio da comparação transcultural dos mitos de criação no Antigo Oriente Próximo, é possível reconstruir um modelo criacional do mundo bíblico, em seu conjunto multicultural. Desta forma, elucida-se algumas características da mundividência dos escritores bíblicos.

²⁰ SCHWANTES, Milton. *Projetos de esperança*: meditações sobre Gênesis 1-11. Petrópolis: Vozes, 1989. p. 25ss.

¹⁵ SIMKINS, 2004, p. 33.

¹⁶ SIMKINS, 2004, p. 35.

¹⁷ SIMKINS, 2004, p. 43s.

¹⁸ A significação que S. Croatto dá para mito é importante para pensarmos como o entendimento de ecologia (humanidade-meio natural) se apresenta nos textos bíblicos. Mito “é um relato sobre acontecimentos *originários*,

babilônico, o relato de Gn 1 procura articular a fé em Javé com os mitos cosmogônicos²¹ e da religião astrológica. Desse encontro/confronto cultural e religioso nascem os relatos da criação bíblica e a teologia da criação israelita. Procuramos apresentar alguns desses traços abaixo.

A partir da ideia de que o mito tem por finalidade responder a uma realidade presente,²² pode-se interpretar que a mitologia babilônica baseada na cultura acádica,²³ serviu para dar sustentação à organização estatal e social do império babilônico. No poema acádico *Enuma Elish*²⁴ (nome baseado na primeira linha do poema preservado em sete tabuinhas: *quando no alto...*), descreve-se como o Deus Marduc alcançou predominância sobre os outros Deuses e estabeleceu a monarquia real; detalha e dá significado de como construiu e organizou o mundo e criou a humanidade. Esta mitologia a respeito do mundo macrocósmico e transcendental dá sustentação e também é tipificação da realidade imanente, dos seres humanos, animais, plantas, peixes, água etc.: o microcosmo.²⁵ O mito de *Enuma Elish* relata que ao vencer e após matar Tiamat, Deusa do Caos – das águas, em uma luta (*gonia*) cósmica, Marduc, o criador, formou as águas com o sangue de Tiamat morta; e de seu corpo formou a terra seca. Além disso, Marduc toma para si as criações da primeira geração de deuses, como por exemplo, a criação dos quatro ventos; criados

por Anu e dados aos cuidados de Marduc, o Deus da Tempestade.²⁶

Em várias epopeias de poemas e contos compostos por uma constelação de Deuses, Deusas e entidades mitológicas, o império babilônico se apropria da cosmovisão e religião acádica e de outras culturas mesopotâmicas e os ressignifica a partir de uma nova realidade. Constrói-se uma trama cósmica entre os Deuses e as Deusas que surgem primeiro e os filhos destes, a segunda geração de deuses identificada com o novo momento histórico do império babilônico. Nesta trama, Tiamat, mãe de vários Deuses, é continuamente perturbada por seus filhos e incitada por Deuses menores – entidades mitológicas – a matar os próprios filhos, porque eles assassinaram seu amante Apsu. Revelada a conspiração para se destruir os filhos de Tiamat, estes se organizam e convocam Marduc a combater a Deusa do “caos”. Marduc concorda com a condição desde que seja nomeado rei dos Deuses. Nesta nova situação, o panteão astrológico mesopotâmico possui uma hierarquia e um reino governado pelo Deus Marduc, que é o Deus real do império Babilônico.²⁷

No tocante à criação humana, intimamente relacionada e entrelaçada linguística e redacionalmente com os mitos de criação do mundo, observa-se na *epopeia cosmológica* babilônica que os seres humanos foram criados para substituir Deuses menores e entidades mitológicas no trabalho de dragar os rios, amontoar o lodo das enchentes das margens, de carregar o barro e de cavar. Os Deuses menores eram subordinados a Deuses maiores, encarregados e supervisionados pelos Deuses maiores do trabalho humilde. Diante de um trabalho duro e cansativo, os Deuses menores queixam-se a mãe de Enki, Namma. Namma leva a queixa ao filho e, compadecendo-se do queixume, Enki ordena que a mãe e outras Deusas geradoras criem os seres humanos para

²¹ “Mitos cosmogônicos são uma ramificação importante nas mitologias. Tais mitos narram a origem do universo e das coisas a partir de alguma luta (*gonia*) nas origens *in illo tempore* (naquele tempo...) e na cultura babilônica.” REIMER, Haroldo. *Toda a criação: Bíblia e ecologia*. São Leopoldo: Oikos, 2006. p. 27.

²² CROATTO, 1986, p. 24ss, nota 62.

²³ Povo semita que habitava a Mesopotâmia entre cerca de 3000 e 1000 a.C.

²⁴ “Quando no alto o céu na havia sido nominado, e embaixo a terra firme não havia sido chamada pelo nome, na existia senão o primordial Apsu, dele progenitor (dos demais deuses), e Mummu Tiamat, que deu luz a todos eles, misturando suas águas como um só corpo; não havia sido construído o talo da cana [canavial], nem havia aparecido pântano; quando os deuses não haviam sido criados, não se chamavam pelo nome, seus destinos não estavam fixados; foi quando então os deuses foram formados deles [Apsu e Tiamat].” CROATTO, 1974, p. 71.

²⁵ SIMKINS, 2004, p. 70s.

²⁶ “Anu criou os quatro ventos e lhes deu nascimento, colocou-os na mão de Marduc, ‘meu filho, deixem que joguem!’ Formou o pó e fez o turbilhão carregá-lo; fez a inundação e excitou Tiamat. Tiamat foi excitada e agitava-se sem descanso noite e dia”. SIMKINS, 2004, p. 72.

²⁷ CROATTO, 1974, p. 71ss.

fazerem o trabalho.²⁸ Interessante é que os humanos eram feitos da argila misturada a água subterrânea e gerados por Nimmah, uma Deusa parteira. Os relatos que seguem esta lógica de criação humana parecem ter retrabalho os inúmeros mitos da origem humana, nos quais as deusas são similares a oleiras. Não era necessária a figura masculina porque na cultura babilônica não se faz distinção entre água e sêmen.²⁹ Fica evidenciado como as tradições são ressignificadas a partir de uma nova realidade. A partir desta noção, entende-se que as novas práticas sociais promovem uma apropriação de sentido das tradições por meio de lutas (gonia) tanto no nível prático como no nível simbólico.³⁰

Em conformidade a essa noção, entende-se que a humanidade e o trabalho estão interligados nos mitos criacionais mesopotâmicos. Um texto da cosmologia dos caldeus afirma: “para permitir aos deuses morarem uma habitação que satisfaça o coração, ele [Marduc] formou a humanidade” ou ainda: “Ea [...] formou a humanidade para ser aquela que faz...”³¹ Noutra direção, é reservado aos reis e governadores o direito de serem chamados e venerados como a imagem de Deus criador. No famoso código de Hamurábi, século XVIII a.C., o governante é apresentado como a encarnação a imagem e semelhança do Deus Marduc. Desta maneira, embora seja de procedência humana, o rei tem uma ligação próxima com a imagem de Marduc, o Deus maior; legitima-se assim a superioridade e nobreza dos reis.³²

Além de alguns traços da cultura babilônica a respeito dos mitos de criação, os relatos de criação de Gênesis são influenciados por outras culturas do Oriente Próximo. Por ora, ressaltamos que diante da nova realidade que viviam os exilados na

Babilônia apropriaram-se de suas tradições culturais e as re-elaboram no relato de Gn 1; o mito da criação israelita diz como os exilados se entendiam no mundo, ao mesmo tempo, em que ressignifica e se opõe à religião estatal babilônica. A narrativa de Gn 1, assumida como testemunho da fé de Israel, ressalta como o Deus Javé, a partir de sua vontade e palavra criadoras, fez surgir o cosmos, a criação e a humanidade.³³ S. Croatto diz que Gn 1, e também o relato de Gn 2, representa uma contra-cultura, um “contra-mito” à cultura babilônica dominante. Esta ideia fica visível com a seguinte noção:

Os mitos mostram como são (ou deveriam ser!) as coisas mediante o recurso a um sucesso imaginário das origens. Mas os mitos podem criticar a realidade pela forma que falam.³⁴

Esta interpretação se justifica ao se perceber que Gn 1 evidencia que todo ser humano é criado à imagem de Deus. Esta narrativa se contrapõe à compreensão antropológica babilônica de que somente os governantes eram semelhantes aos deuses. A afirmação de Gn 1.26 de que o ser humano é feito à imagem e semelhança de Deus se constitui como teologúmeno central para a tradição vétero-testamentária, pois comprova a capacidade do primeiro ser humano de transmitir a vida. No entender de S. Croatto, a afirmação do ser humano semelhante a Deus se coaduna com a referência feita por Gn 5,1b e 3: *Adão gerou um filho à sua semelhança, conforme a sua imagem, e lhe chamou Sete.*

A sucessão de [Gn] 5:1-3 – com uma referência explícita a criação de 1:26s – quer unir intencionalmente o tema do homem [*sic*] “imagem” de Deus, e do filho “imagem” do pai. A cópia física que é o filho respectivamente de seus pais nos faz perguntar se não se concebe também ao homem [ser humano] como feito segundo a “forma” de Deus. Em si, esta idéia já é muito profunda: o homem [ser humano] tem uma

²⁸ “Ó minha mãe, quando tiveres determinado seu modo de ser, que Nimmah monte a cadeira de nascimento, e quando, sem qualquer macho, o tiveres feito, que dês nascimento à humanidade”. SIMKINS, 2004, p. 80.

²⁹ SIMKINS, 2004, p. 81ss.

³⁰ CROATTO, 1978, p. 15. “Toda apropriação e agônica.” Isso ajuda a explicar porque nos mitos babilônicos as transformações no mundo transcendente – que é tipificação do mundo real – são apresentadas em narrações carregadas de disputas e de lutas.

³¹ A CRIAÇÃO e o dilúvio: segundo os textos do Oriente Médio Antigo. São Paulo: Paulinas, 1990. p. 23.

³² REIMER, 2006, p. 29.

³³ REIMER, 2006, p. 33.

³⁴ CROATTO, José Severino. Quem pecou primeiro? Estudo de Gênesis 3 em perspectiva utópica. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, n. 37, 2000, p. 15-27, à p. 16.

origem divina, pode considerar-se “filho de Deus”, como Sete é filho de Adão.³⁵

Com esta argumentação teológica dentro da tradição da fé no Deus Javé, o relato da Criação de Gn 1 polemiza contra a antropologia real babilônica e democratiza a noção de *Imago Dei* a todos os seres humanos (traduzindo dessa maneira *'adam* como masculino e feminino).³⁶ Por outro lado, como consequência desta noção, o relato da criação vai considerar o ser humano dominador sobre os outros seres criados. É intermediário da vontade divina. Atualmente há um tencionamento destas noções (co-criador e dominador), o que não é possível dizer àquela época. Em consonância a essa importante ressalva, apontamos para a influência da ideologia régia egípcia, e oriental de maneira geral, na noção hebreia de ser humano/imagem de Deus. Na comparação com a mitologia oriental, S. Croatto chama atenção para a “reserva” de sentido no tema rei e de seus atributos, que na esfera divina era partícipe das atribuições de sabedoria, poder e vitalidade, transpassado cultural e ideologicamente para Israel na ideia de ser humano, não como atributos de superioridade social de rei, mas por aproximação – em imagem e semelhança – ao Deus que transcende ao cosmos, que o cria, e que lhe impõe um desígnio. Da mesma maneira, ao ser humano é atribuído o desígnio de partícipe na interferência na criação e nos cosmos (Sl 8 representa bem a noção de superioridade humana³⁷).³⁸

Outro ponto central para H. Reimer na interpretação do relato de Gn 1 é que redacionalmente o texto localiza o seu clímax no *Shabat* – em seis dias Deus criou todas as coisas e no sétimo descansou. Isto significa que o trabalho faz parte da criação, mas na criação dos humanos o trabalho não tem culminância nem sentido

exclusivo no relato de Gn 1. Ressalta antes que se retoma tradições antigas de Israel que prescreviam um dia de descanso após seis dias de trabalho. Assim surge a observância do sábado como dia de descanso como um fator determinante e distintivo da cultura e fé israelita no exílio babilônico e por toda a tradição posterior.³⁹ Concomitantemente a esta interpretação no relato de Gn 2.4-3.24, ressalvadas as diferenças redacionais, de autoria etc., podemos inquirir a partir da exegese de S. Croatto que o termo Jardim do Éden como lugar de delícias, paradisíaco, ideal e distante da realidade humana provém de produções de sentido ao texto com o passar do tempo. Advém principalmente da tradução do Antigo testamento da septuaginta, que tem em mente a noção de jardim do império persa em continuação com as posteriores culturas babilônicas e gregas. A partir do estudo da semântica do termo jardim (quinta) e Éden, conclui-se que este termo é proveniente do termo sumério *edin*, e do acádico *edinum*, que significa *estepe*; nome dado à região das margens férteis dos rios Eufrates e Tigre. Portanto, o jardim é...

Um lugar distante mas bem definido no texto. Um lugar criado, *para o ser humano*. Jamais uma morada divina; outra coisa é a passagem paralela de Ezequiel 28:11-19 que apesar de certas semelhanças lexicais e representacionais com Gn 2-3, se distancia notavelmente a nível semântico contextual. No horizonte mitológico de Gn 1-11 Javé não pode incorporar/criar ao homem em seu próprio habitat. O texto “se dá conta” disto desde Gn 1:1.⁴⁰

Em certa medida, esta reflexão indica que o jardim foi criado para o ser humano que já vivia do trabalho. Portanto, além de Gn 2-3 ressaltar que o jardim é uma localidade específica, fora do território próximo de Israel, aponta também para o trabalho como algo constitutivo do próprio Jardim, pequena propriedade ou quinta.⁴¹ E na perspectiva de ressignificação de culturas vizinhas, textos posteriores ao de Gn 2-3 como Ne 2.8, Ecl 2.5, Ct 4.13, e a tradução da Septuaginta introduziram o termo *paradeisos* na tradição judaica. Jardins no

³⁵ CROATTO, 1974, p. 172.

³⁶ REIMER, 2006, p. 35s.

³⁷ “Que é o homem, que dele te lumbres. E o filho do homem que dele te visites? Fizeste-o, no entanto, por um pouco, menor do que Deus e de glória e de honra o coroaste. Deste lhe o domínio das obras da tua mão e sob seus pés tu puseste, ovelhas e bois todos, e também os animais do campo; as aves do céu, os peixes do mar, e tudo o que percorre as sendas dos mares” (Sl 8, 4-8).

³⁸ CROATTO, 1974, p. 193ss. Daremos um “arremate” e um entrelaçamento a este tema na conclusão do trabalho.

³⁹ REIMER, 2006, p. 34.

⁴⁰ CROATTO, 1986, p. 63.

⁴¹ CROATTO, 1986, p. 60ss.

império persa representariam paraísos na terra, e articulavam duas questões básicas: o controle e potencialização da agricultura e o controle e a posse de fontes de água pela ideologia imperial. Esta noção de jardim como paraíso é inserida no imaginário bíblico no período da reconstrução de Jerusalém por Neemias, após a volta do exílio.

A situação marginal e periférica de Judá no conjunto do império [persa] e a difícil situação do campesinato em confronto com o projeto de reconstrução patrocinado pelo império – com protagonismo de agentes da elite judaíta – seria o cenário de avaliação, de recepção e de resistência ao projeto ideológico dos persas.⁴²

A partir do estudo dos relatos da criação, depreende-se também que há uma sequência nos conteúdos da estrutura do texto que apontam para diversos elementos integrantes da criação como elos de uma comunidade da criação. Isso está apresentado pela fórmula estereotipada: “e viu Deus que era bom”, que se repete várias vezes, sempre quando Javé termina a criação de algo (vv. 12, 18, 21, 25). Seres criados antes do ser humano recebem a mesma valorização e estão interligadas intertextualmente pela fórmula, o que nos levaria a pensar numa comunidade da criação.⁴³

Em decorrência desta interpretação, H. Reimer ainda ressalta que os humanos são seres da terra integrados na lógica da comunidade da criação em ambos os textos da criação de Gênesis. “Junto com os vegetais (criados no terceiro dia – Gn 1.11) e os animais viventes (criados no sexto dia – Gn 1.26), os humanos são seres da terra ou do solo (saídos da terra)”.⁴⁴ O termo *'adam*, ser humano, está ligado semanticamente a *'adamah*, que significa terra ou solo. Essa crença de que os humanos vieram da terra culmina na formulação da criação dos seres humanos a partir do pó da terra de Gn 2.7. E à luz da intratextualidade bíblica, o termo ser humano

criado a partir da terra está ligado a muitos outros textos histórico-salvíficos de linguagem criacional como o Deutero-Isaías. Inclusive, é uma antecipação da imagem de Gn 3.19: *no suor do teu rosto comerás o teu pão, até que tornes à terra, pois dela foste formado; porque tu és pó e ao pó tornarás*.

De maneira geral, a noção central é que o ser humano foi criado pelas mãos de Deus, o oleiro. Ressalta ao mesmo tempo a fragilidade humana – feito da terra – a sua finitude, bem como a transmissão da imagem de Deus outorgada a todo ser humano (interligado a Gn 1.26s), em contraposição à ideologia régia egípcia e mesopotâmica. E não menos importante, demonstra a ambivalência humana e sua função na terra e na criação: “cultivar o solo para transformá-lo e recriá-lo” [...] além de “relacionar homem [ser humano] e cultura desde as origens”.⁴⁵ Nesta direção, ressalta-se que a compreensão de ser humano como dominador precisa ser entendida pela realidade ecológica da população israelita organizada numa sociedade predominantemente agrária. E indo mais além, na perspectiva de entender a mundividência do povo de Israel e o significado mais profundo do ser humano dominador (Gn 1.26-30).

Temos que levar em conta a consciência de que se tinha que na luta contra o deserto e os animais selvagens o homem [ser humano] não era *necessariamente* o mais forte, ou o fato de que à beira das florestas e às margens dos desertos a qualquer momento se podia ser atacado por uma pantera, um leão ou um urso (cf. Gn 37,33; 1Rs 13,24; 2Rs 2,24; Am 5,19).⁴⁶

Esta observação pode ser relacionada com a expressão do profeta Isaías para a justiça de Deus em Is 11.6ss que promoverá até mesmo a paz na cadeia alimentar da natureza:

O lobo habitará com o cordeiro, e o leopardo se deitará junto ao cabrito; o bezerro, o leão novo e o animal cevado andarão juntos, e um pequenino os guiará. A vaca e a urso pastarão

⁴² PEREIRA, Nancy Cardoso. Jardim e poder. Império persa e ideologia. In: REIMER, Haroldo; SILVA, Valmor da; ZABATIERO, Júlio Paulo Tavares. *Hermenêuticas Bíblicas: contribuições ao I Congresso Brasileiro de Pesquisa Bíblica*. São Leopoldo: Oikos; Goiânia: UCG/Associação Brasileira de Pesquisa Bíblica, 2006. p. 115-128, à p. 127.

⁴³ REIMER, 2006, p. 34.

⁴⁴ REIMER, 2006, p. 34-35.

⁴⁵ CROATTO, 1986, p. 49.

⁴⁶ UEHLINGER, C. O clamor da Terra. Perspectivas bíblicas para o tema “Ecologia e Violência”. BOFF, Leonardo; ELIZONDO, Virgil. *Ecologia e pobreza: grito da Terra, grito dos pobres. Concilium*, Petrópolis, n. 261, 1995, p. 52-71, à p. 54ss.

juntas, e as suas crias juntas se deitarão; o leão comerá palha como o boi. A criança de peito brincará sobre a toca da áspide, e o já desmamado meterá a mão na cova do basilisco.

Com essa imagem, que remete a uma realidade transcendente, algo totalmente “outro” do que há na terra, podemos buscar uma interessante noção de mundividência no mundo bíblico, em correspondência ao que foi dito acima.

Conclusão

Uma das conclusões que podemos chegar por meio de mútuo diálogo/influência entre teologia da criação e hermenêutica bíblica é que tende-se a relativizar a ideia de poder dominação nas narrativas de criação bíblicas. A perspectiva de co-criador e cuidador da natureza como criação é pressuposto básico de uma leitura ecológica da Bíblia para o papel do ser humano. Investigar e desvendar os meandros de noções presentes em textos bíblicos que nos encaminham a uma leitura de superioridade e de instrumentalização da natureza e de seus recursos. Quiçá, esta tenha sido e ainda seja uma tarefa profícua para a teologia e hermenêutica bíblica. Neste sentido, Erhard S. Gerstenberger afirma que o mandato de domínio, em Gn 1.26-28 trata de uma “interpolação secundária”. Ou seja, a noção original de um paraíso que abrigava harmoniosamente todos os seres no relato de Gn 1 foi perturbado com a introdução, por parte de copistas, de referências a subjugação da criação por parte do ser humano no texto de Sl 8.6-9.⁴⁷ No entanto, esta interpretação por mais plausível que seja, não explica suficientemente a complexidade de sentido expresso no texto lido atualmente. Em função da percepção do acúmulo de apropriações de sentido dadas ao texto na tradição judaica e cristã, e levando-se em conta os relatos da criação no conjunto do Antigo Testamento, logra-se êxito em afirmar que a ideia de *poder-dominação* provém da apropriação de sentido posterior à origem do texto, ao mesmo tempo em que o próprio relato é

proveniente de várias influências ideológicas do Antigo Oriente.⁴⁸

Com a compreensão de mundividência do Israel Antigo e a partir da interpretação de S. Croatto e M. Schwantes de entender os relatos de criação como contra-culturais e ressignificadores das culturas e ideologias do Oriente Antigo, entendemos que os relatos da criação ressaltam ao mesmo tempo harmonia humana com a natureza e dominação.⁴⁹ Embora isso possa parecer nos levar à relativização dos textos, é importante ressaltar que justamente por causa desta interpretação se entende que em ambos os relatos de Gênesis fica evidente que os humanos não podem fugir de sua situação como criatura e seu destino, portanto, está ligado ao destino da criação. Esta tese converge diretamente com a noção de ecologia social:

as complexas relações ecológicas dos seres humanos ao longo da história contêm mecanismos de aprendizagem, que continuam a operar ainda hoje. Por isso, a cultura e o conhecimento humano se inserem num processo evolutivo que tem uma raiz biológica/da e na natureza.⁵⁰

[Recebido em: abril 2010 e
aceito em: abril 2010]

⁴⁷ GERSTENBERGER, Erhard S. Sujeitai a terra – acerca da mitologia do poder. *Estudos teológicos*, São Leopoldo, v. 33, 1993, p. 227-238, p. 30ss.

⁴⁸ REIMER, 2006, p. 38ss.

⁴⁹ SIMKINS, 2004, p. 314.

⁵⁰ GUDYNAS, 1990, p. 24.